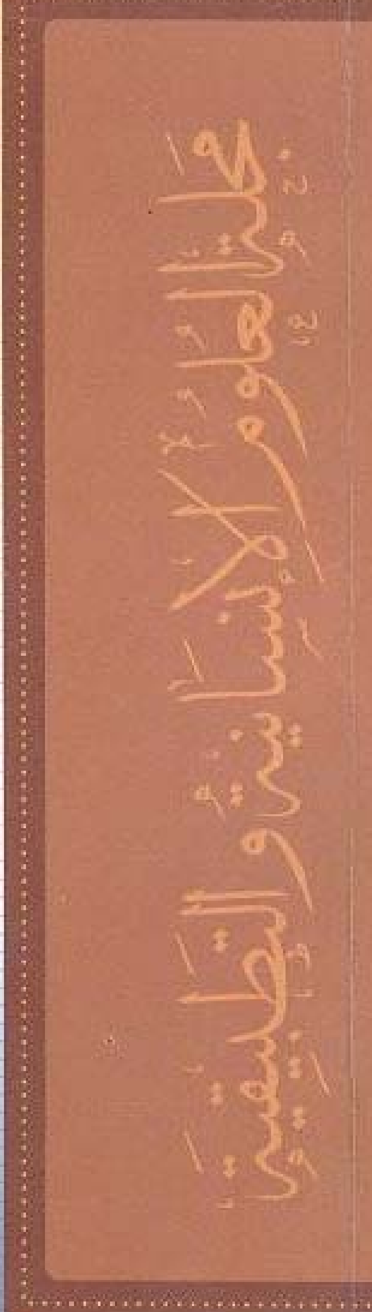
مجلة

العلوم الإنسانية والتطبيقية

علمية فكرية ثقافية جامعة محكمة تصدر عن كلية الآداب والعلوم بزليتن .. جامعة المرقب



- الوضعية المعاصرة ونقدها للميتافيزيقا.
- أحكام العيب العقلي في قانون العقوبات الليبي.
- الكفايات التدريسية اللازمة لمعلمي مرحلة التعليم الأساسي في ضوء مفهوم التنمية المهنية المستدامة لمواجهة متطلبات القرن الحادي والعشرين.
- نظرية خلق الأفعال عند الحسن اليوسي. نصوص محققة من تراث اليوسي العقدي. دراسة وتحقيق.
- الخدمات الصحية والاجتماعية إبان حكم الإدارة العسكرية البريطانية (1943 - 1951).
- إعادة صياغة المفردات الداخلية.

العدد السادس عشر

1376 و.ر الكانون (ديسمبر) 2007 ف

16

مجلــة

العلوم الإنسانية والتطبيقية

مجلة علمية فكرية ثقافية جامعة محكمة تصدر عن

جامعة المرقب - كلية الآداب والعلوم بزليتن



المراسلات على العنوان التالي :

الجماهيرية العربية الليبية

الشعبية الاشتراكية العظمى

كلية الآداب والعلوم بزليتن

مجلة العلوم الإنسانية والتطبيقية

ص . ب : 464

الاتصالات:

051 . 4663020 زليتن

051 . 4663040 زليتن

031 . 2625151 الخمس

021 . 3612269 طرابلس

الموقع الإلكتروني لكلية الآداب والعلوم . زليتن

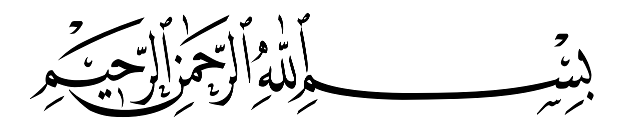
WWW. Adabolomzliten. com

المحتويات

المحتويـــات

المدلول اللغوي منهجاً في التفسير الصوفي الإشاري

د. حسين علي عكاش*



لقد وجد المتصوفة في كلمات القرآن مجالاً رحباً للتعبير عن أفكارهم وخواطرهم، إذ معاني تلك الكلمات ينفد البحر دون نفادها، ومن ثم لا سبيل إلى حصرها وتعدادها، فكانت أنموذجاً "لأهل الذوق والوجدان يحتذون على حذوها عند تلاوة القرآن، فينكشف لهم ما استعدوا له من مكنونات علمه، ويتجلى عليهم ما استطاعوا من خفيات غيبه "[1].

ومن هنا لما عالج الصوفية لغة القرآن، أخرجوا للناس من ألفاظها معاني لم نألفها، لأن لغة القرآن عندهم لا تدل على الشيء ذاته فقط بل تشير إلى شيء آخر غير ظاهر لذي نظرة سطحية ظاهرية، يدركه أرباب السلوك بطريق الإشارة. وهذا في الواقع انعكاس لفكرة يؤمن بها الصوفية، وهي أن كلام الله غير محدود، حيث تتعذر الإحاطة به، فما لا ينتهي لا يعبر عنه إلا بما لا ينتهي.

* جامعة المرقب – كلية الآداب والعلوم – زليتن.

(1) القاشاني ، تفسير القرآن الكريم ، ج1 ، ص5 . لقد نشر هذا الكتاب على أساس أنه لابن عربي ، والذي قام بنشره وتحقيقه د. مصطفى غالب ، وهو في الحقيقة للقاشاني ، ويؤكد هذا أن الحاجي خليفة ذكر في كتابه كشف الظنون أن للقاشاني تفسيراً يسمى تأويلات القرآن ، وقد أورد الحاجي خليفة أول مقدمة هذا الكتاب ، فكانت مطابقة تماماً للتفسير المنسوب لابن عربي ، ويدعم ذلك أيضاً قول الإمام محمد عبده الذي اقتبسه الشيخ رشيد رضا من درسه ورواه عنه بالمعنى ووضعه في مقدمة تفسير المنار حيث قال : " وقد اشتبه على الناس فيه كلام الباطنية بكلام الصوفية ومن ذلك التفسير الذي ينسبونه للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي ، وإنما هو للقاشاني الباطني الشهير ، وفيه من النزعات ما يتبرأ منه دين الله وكتابه العزيز " رشيد رضا ، المنار ، ج1 ، ص18 . وقد وافق الإمام محمد عبده الذهبي في كتابه التفسير والمفسرون بقوله " ونحن مع الأستاذ الإمام في أن هذا التفسير للقاشاني ، وإن كنا لا نوافقه على دعواه أن القاشاني من الباطنية " الذهبي ، التفسير والمفسرون ، ج3 ، ص66 . هذا وقد ذكر الذهبي أدلة تؤكد ما أشرنا إليه أعلاه . انظر الذهبي ، التفسير والمفسرون ، ج3 ، ص66- 67 .

وهذا لا يعني أن الصوفية يختلفون عن غيرهم في الدلالة المركزية لهذا اللفظ القرآني أو ذاك، بل إنا نراهم يتمسكون بها ويجعلونها معبراً للوصول إلى المعنى الخفي، وإنما الخلاف يقع بينهم وبين الآخرين في الدلالات الهامشية التي هي نتاج التجارب والظروف[2]، إذ لا يتصور أن المتصوفة إذا تفوه أحد الناس أمامهم على سبيل المثال بكلمة (السماء) في حياتهم اليومية يفهمون منها الجوارح[3]، وإنما يدركون هذا المعنى من تلك الكلمة عندما تكون في سياق قرآني معين، حيث يلفتهم المعنى الظاهري أو المدلول المركزي إلى معنى خفي. والحقيقة أن هذا المعنى الخفي الذي يستنبطه الصوفي من اللفظة القرآنية هو دلالة جديدة أضفاها (مفسرو) الصوفية على اللفظة القرآنية، وهي لا يخلو حالها إما أن تكون نقلاً للمعنى القرآني الظاهر إلى معنى آخر وإما توسيعاً له أو تضييقاً[4].

لقد حمل التفسير الإشاري عند العلماء قديماً وحديثاً على الذوق الذي عبارة: "عن نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن يتعلموا ذلك من كتاب أو غيره "[5].

غير أننا بالتأمل والتفحص للتفسير الصوفي الإشاري للقرآن تبين لنا أن هذا الذوق يقوم على آلية تعني في حقيقة أمرها الطرق والمناهج التي اتبعها الصوفية في استنباط هذا المعنى الجديد سواء أكان هذا المعنى نقلاً من المعنى الأول إلى معنى آخر أو توسيعاً له أو تضييقاً. وقد كان من بين تلك المناهج التي سلكها الصوفية في تفسيرهم الرجوع إلى المدلول اللغوي للكلمة القرآنية المراد شرحها ، وهذا قصد هذا البحث وهدفه.

لقد كان الرجوع إلى المعنى اللغوي للكلمات القرآنية من الطرق المهمة التي كانت ملاذاً يلجأ إليه مفسرو الصوفية في التعبير عن أفكارهم وخواطرهم من خلال فهم إشارات القرآن، نظراً لما في الأخذ بالمدلول اللغوي من عموم واتساع الدلالة تمنح المفسر الصوفي إمكانية تصوير تلك الخواطر الحبيسة التي تبحث عن منفذ، ليكون طريقها إلى الظهور والبروز. إن الرجوع إلى المعنى اللغوي العام يعد أساساً ركيناً لتوسع المعنى، حيث أحدث اتباع هذا الطريق اتساعاً دلالياً لمعاني ألفاظ القرآن، مما جعلها أفقاً واسعاً يستوعب كل الخواطر والأفكار التي

---

[2] انظر : أولمان ، دور الكلمة في اللغة ، ص106 ، وانظر :

Wilhelm Bondzio und andern , die Grund Fragon der Sprachwissenschaft , 95 ص .

[3] انظر كاتب هذا البحث ، Die Sufische Koranauslegung ، ص143 وما بعدها .

[4] انظر كاتب هذا البحث ، Die Sufische Koranauslegung ، ص73 وما بعدها .

[5] علي الجرجاني ، التعريفات ، ص95 .

تدور في خلد المفسر الصوفي، وفي الوقت ذاته يعد سلوك هذا الطريق مبرراً منطقياً للفهم الصوفي المستنبط من ألفاظ القرآن التي قد لا يشير ظاهرها إلى المدلول الذي توصل إليه المفسر الصوفي بطريق الإشارة[6]، إذ بالرجوع إلى المعنى اللغوي يقدم المفسر الصوفي المبرر لهذا الفهم الذي قد يلاقي اعتراضاً من البعض، ويمكننا أيضاً من خلاله أن ندرك العلاقة الرابطة بين المعنى الظاهر لألفاظ القرآن والمدلول الذي خرج به مفسرو الصوفية.

ولكي يزداد الأمر وضوحاً سنقف عند ثلاث كلمات قرآنية وهي (الصبر، الصوم، التوبة) بوصفها نموذجاً، لنرى كيف فسرها الصوفية في بعض السياقات القرآنية؟، وكيف أنهم اتخذوا من المدلول اللغوي طريقاً ومنهجاً لشرح هذه الكلمات.

- **الصبر:**

أ- المدلول اللغوي:

تدل كلمة (الصبر) في عموم معناها كما ورد في المعاجم العربية على (الحبس)، يقال صبَّرت نفسي على ذلك الأمر، أي حبستها، وسمي الصوم صبراً على ما جاء في الحديث من قوله صلى الله عليه وسلم: ((صم شهر الصبر) وهو شهر رمضان، لما فيه من حبس النفس عن الطعام أو الشراب والنكاح. وقال الجوهري: "الصبر حبس النفس عند الجزع"، وقد صبر فلان عند المصيبة يصبر صبراً وصبرته أنا حبسته، قال تعالى: {واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم}[7]، أي احبس نفسك معهم. ومنه قيل أيضاً: قتل فلان صبراً إذا أمسك وحبس للقتل. والصبور من أسماء الله تعالى وهو الذي لا يعاجل العصاة بالانتقام. والفرق بينه وبين الحليم أن المذنب لا يأمن من العقوبة في صفة الصبور كما يأمنها في صفة الحليم[8].

ب- التفسير الصوفي:

يقوم الطريق الصوفي على مجموعة من المقامات التي بعبورها يكون الصوفي قد وصل إلى الدرجة العالية من الإدراك التي يسميها الصوفية معرفة وحقيقة. ومن أهم هذه المقامات، مقام الصبر الذي يأتي بين مقامي الفقر والتوكل[9]، ومن ثم نال الصبر اهتماماً كبيراً من الصوفية بحيث وردت عنهم الكثير من المقالات والعبارات التي تلمح إلى مفهومه عندهم.

---

[6] انظر: كاتب هذا البحث، حول مفهوم مصطلح الإشارة عند الصوفية ودلالته، مقال منشور في مجلة الساتل، العدد

[7] سورة الكهف، آية 28 .

[8] انظر: الجوهري، الصحاح، ابن منظور، لسان العرب، الزبيدي، تاج العروس، ابن فارس، مقاييس اللغة .

[9] انظر: الطوسي، اللمع، ص65 .

والذي يهمنا هنا ما ذكره مفسرو الصوفية حول كلمة الصبر من خلال تفسيرهم للقرآن بما أدى ذلك إلى إضفائهم على تلك الكلمة نوع توسع في دلالتها، وهذا يمثل في حقيقته فلسفتهم الأخلاقية لمفهوم الصبر. وفيما يلي نشرع بالشرح والتحليل في ذكر بعض الآيات التي وقف فيها مفسرو الصوفية عند كلمة (الصبر):

من الذين كانت لهم وقفة عند هذه الكلمة القرآنية الإمام الجنيد (ت 297 هـ) وذلك عندما شرح صفات الصابر في إطار تفسيره لكلمة (الصابرين) الواردة في قوله تعالى: {...والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس}[10]، حيث قال في ذلك: "للصابر ثلاث علامات تعرف في نفسه؛ الأولى: ضبط نفسه عند وجود النفس حظها، والثانية: الدخول في الطاعات عند مطالبة النفس بالتخلف والكسل، الثالثة: سكون القلب عند نزول الحكم "[11].

الكلمات القرآنية ماضية الذكر جاءت في سياق[12] الحديث عن كيفية تحقيق ماهية البر في الإنسان، وقد كان من شروط تحقق هذه الماهية توافر الصبر الذي كان محط نظر الجنيد فوقف عنده شارحاً ثلاث علامات له، لا يتحقق الصبر في المؤمن بدونهن ولا يعد من غيرهن من الصابرين. ولعل السبب الذي دفعه إلى ذكر هذه العلامات -فيما نرى- هو أن الآية لما ذكرت ما يتعلق به الصبر أي الشيء المصبور عليه وهو البأساء الذي هو القهر والشدة، والضراء وهي تعني المرض والزمانة، وكذلك حين البأس الذي يقصد به الجهاد في سبيل الله[13]، كانت مناسبة مواتية للجنيد للتحدث عن علامات الصبر التي إذا تجلت في المؤمن كان من عداد الصابرين.

وبذكره هذه العلامات يدرك المرء أن الجنيد قد رجع إلى الأساس الذي إذا ما توافر في الإنسان يكون قد تمثل فيه الصبر وعد من الصابرين. هذا الأساس يتجسد في مجاهدة النفس عن طريق مخالفتها وكسر جماحها. وهذا النوع من المجاهدة يكون برفض ما تهواه النفس من أمان وشهوات وأهواء، وإلزامها بما يشق عليها، وليس أشق على النفس من أمور العبادة، ومن ثم على السالك أن يبدد أهواء نفسه وتعلقاتها بكل شديد من العبادات حتى تفيق من

---

[10] سورة البقرة، آية 176 .

[11] السلمي، زيادات حقائق التفسير، ص15 .

[12] هذا السياق هو قوله تعالى: { ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيئين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون } .

[13] انظر: النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج1، ص478 .

غيها، وتتلذذ بالطاعات وتسقط عنها مشقة التكاليف الشرعية[14]، وهذا ما أشار إليه الجنيد عند ذكره للعلامة الثانية. وإذا استطاع المرء مجاهدة نفسه بإماتة شهواتها وأهوائها، ترتب على ذلك بروز خصلة من خصال هذه المجاهدة ألا وهي الصبر الذي به يتحمل خطوب الزمان، ويقابل ذلك بالرضا والترحاب، وهو ما أراده الجنيد بسكون القلب عند نزول الحكم.

ولا يمنع هذا كله من أن الرجوع إلى المدلول اللغوي العام لكلمة الصبر الذي يتمثل في الحبس والمنع قد أتاح للجنيد أن يعبر عن فهمه لمعنى الصبر، إذ في العلامات الثلاث التي ذكرها ما يفيد معنى الحبس والمنع، فقوله: ضبط النفس عند وجود النفس حظها، بمعنى منعها وحبسها من حظها الذي هو رغبتها ولذتها، وكذلك الدخول في الطاعات التي أشار إليها الجنيد في العلامة الثانية، تفيد حبس النفس على أداء تلك الطاعات وإقامتها.

ويظهر اتباع هذا الطريق أي طريق الرجوع إلى المعنى اللغوي العام جلياً عند ابن عطاء الآدمي (ت 309 هـ) في كثير من تفسيراته لكلمة الصبر ومشتقاتها، من ذلك على سبيل المثال لا الحصر تفسيره لقوله تعالى: {الذين يقولون ربنا آمنا فاغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار... الصابرين والصادقين والقانتين...}[15]، حيث يقول في كلمة (الصابرين): "...الصابرين الذين حبسوا أنفسهم عن مطالعة المكاشفات..."[16]. نلاحظ أن ابن عطاء قد استخدم كلمة (الحبس) وهو ما يفيد المعنى اللغوي لكلمة (الصبر) وذلك حتى يتمكن من أن يعبر عن رؤيته الخاصة للصبر، إذ لولا الرجوع إلى المعنى اللغوي، وإلى سعته الدلالية التي يمكن أن تحتضن في فلكها كل مدلول يدخل تحت هذه السعة وتلك الرحابة، لما كان لابن عطاء أن يطوع اللغة لخدمة أفكاره وشرح خواطره.

ويقصد بالمكاشفات ما يظهر للرائي بين اليقظة والنوم باستيلاء ذكر القلب من غير بقاء للريب، وهي حالة الثبات، ولا تأتي هذه المكاشفات للصوفي إلا بعد بلوغه حالة اليقين التي تعد خلاصة التجربة الروحية بحيث لو كشف الغطاء عن المؤمن ما ازداد يقيناً[17].

وفي حالة المكاشفة يكون الصوفي مهدداً بعدم احتمال ما يرى، فيترتب على ذلك الشطح والجنوح وعدم كتمان السر، ومن ثم يكون قد خرج عن قانون المنع والعقال الذي يتطلب من

---

[14] انظر: أبا طالب المكي، قوت القلوب، ج1، ص493 وما بعدها، يوسف زيدان، الطريق الصوفي، ص68.

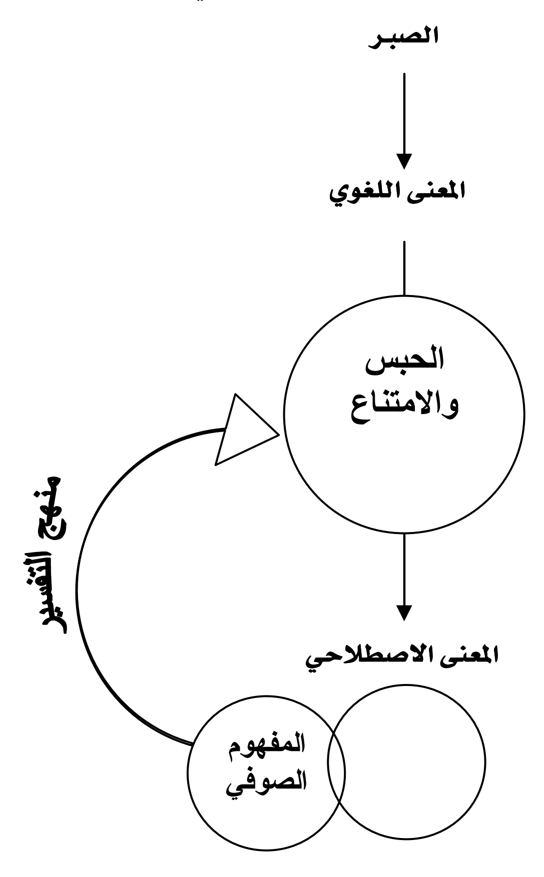
[15] سورة آل عمران، آية 97.

[16] السلمي، زيادات حقائق التفسير، ص24.

[17] انظر: القشيري، الرسالة، ص255، ومجدي إبراهيم، التصوف السني، ص158.

الصوفي أن يكون كاتماً لما يرى ويشاهد[18]. ولهذا يرى ابن عطاء أن حبس النفس عن مطالعة المكاشفات أفضل للصوفي من الاطلاع عليها، لما في ذلك من سلامة اليقين الصوفي وابتعاد عما يمكن أن يزعزعه، وهذا المعنى يكون إذا عبر ابن عطاء بالحرف (عن). أما إذا كان تعبيره بالظرف (عند) فإنه في هذه الحالة يريد من حبس النفس منعها من التفوه بما رأته وطالعته من حقائق لأنه في ذلك على حد قولهم إفشاء للسر و (إفشاء سر الربوبية كفر).

وهكذا لو تتبعنا تفسيرات كثيرة من الصوفية لكلمة (الصبر) الواردة في آيات القرآن، نجدهم قد اتخذوا من الرجوع إلى مدلولها اللغوي منهجاً للتعبير عن فهمهم للصبر ومدلوله، مما ترتب على ذلك التوسع في الدائرة الدلالية لمفهومه، بخاصة إذا ما قيس ذلك بمفهومه عند غيرهم. وحتى يزداد الأمر وضوحاً نقدم التصوير التالي:



[18] انظر: أبا حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص104، ومجدي إبراهيم، التصوف السني، ص506.

- الصـوم:

أ- المعنى اللغوي:

تشير كلمة (صوم) في معناها اللغوي إلى الإمساك عن الشيء والترك له، ومن ذلك قيل للصائم صائم لإمساكه عن المطعم والمشرب والمنكح، وقيل أيضاً للصامت صائم لإمساكه عن الكلام، وبه فسر قوله تعالى: {إني نذرت للرحمن صوماً} أي صمتاً، وقالوا: صام الفرس صوماً أي قام على غير اعتلاف، وقيل الصائم من الخيل الساكن الذي لا يطعم شيئاً، قال النابغة:

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما

ويعني الصوم أيضاً: ركود الرياح ، والصوم أيضاً: استواء الشمس انتصاف النهار كأنها ركدت عن دورانها[19].

ب- التفسير الصوفي:

لقد اشرنا خلال حديثنا عن معنى الصبر عند الصوفية إلى أن من أهم الطرق التي سلكها مفسرو الصوفية في شرحهم لمفهوم الصبر عندهم، كان طريق الرجوع إلى المدلول اللغوي، لما فيه من فسحة واتساع يعطي للمفسر الصوفي فرصة التعبير عن أفكاره وخواطره حول هذا المعنى أو ذاك.

وإذا ما أتينا إلى كلمة (الصوم) عند مفسري الصوفية، ندرك أنهم قد أضفوا على مدلولها اتساعاً وذلك إذا ما وازنا بين مفهوم الصوم عندهم ومفهومه في الاصطلاح الشرعي. وقد مكنهم من تحقيق ذلك انتهاجهم الطريق نفسه الذي اتبعوه في توسيعهم لمدلول الصبر . وحتى يكون الأمر أكثر وضوحاً وجلاء نقف عند ما يؤكد ذلك تمثيلاً لا حصراً:

نقل السلمي في كتابه زيادات حقائق التفسير عن بعض الصوفية تفسيرهم لقوله تعالى: {إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات... والصائمين والصائمات...}[20]. حيث قالوا في ذلك: "الممسكين عما نهو عنه المخالفات أجمع"[21].

---

[19] انظر : ابن فارس ، مقاييس اللغة ، الأزهري ، تهذيب اللغة ، الزبيدي ، تاج العروس .

[20] سورة الأحزاب ، آية 35 .

[21] السلمي ، زيادات حقائق التفسير ، ص131 .

لقد جاء الحديث عن الصائمين في الآية السابقة في سياق وعد لأزواج الرسول صلى الله عليه وسلم وغيرهن ممن اتصف بهذه الصفات، حيث روي في سبب نزولها أن أم سلمة قالت: "يا رسول الله، يذكر الله تعالى الرجال في كتابه في كل شيء ولا يذكرنا "فنزلت الآية في ذلك[22]. والمقصود بالصوم في هذه الآية هو الصوم الشرعي أي الإمساك عن الطعام والشراب والنكاح. وإذا تأملنا تفسير الصوفية في النص ماضي الذكر للصوم، نلاحظ أنهم قد بدأوا تفسيرهم بكلمة (ممسكين) والإمساك هو المعنى اللغوي العام لتلك الكلمة.

والواقع أن الابتداء بكلمة (الإمساك) في تعريف الصوم ليس بدعاً من اختراع الصوفية، بل نجد ذلك عند الفقهاء والمفسرين في المدارس الأخرى، بمعنى أنهم إذا ما أرادوا تعريف الصوم يبدأون بكلمة الإمساك، ثم يتبعون ذلك بتخصيص هذا الإمساك بأنه يكون عن الطعام والشراب والنكاح، بيد أن ما اختلف فيه مفسرو الصوفية عن أولئك هو أن تخصيصهم للإمساك كان أكثر عمومية من تخصيص الفقهاء، حيث قالوا إن هذا الإمساك امتناع عن جميع المخالفات، بمعنى أنه إمساك لا يقتصر على الطعام والشراب بل إمساك وامتناع عن كل محرم وممنوع في الشريعة ظاهراً وباطناً.

وما يحسن ذكره أيضاً أنه من غير المستبعد أن مفسري الصوفية قد سلكوا في تفسيرهم لهذه الكلمة طريق التفسير بالهدف أو بما يترتب على الصوم من الاتقاء العام الذي يشمل الانتهاء عن جميع المخالفات، وهو التقوى الذي جاء ذكره هدفاً وغاية للصوم في قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون}[23].

والذي يبدو أن الهدف الذي أراد الصوفية تحقيقه من خلال تفسيرهم لكلمة الصوم بهذا المعنى، هو الإشارة إلى أن الصوم يتجاوز مفهومه عندهم الإمساك عن الطعام والشراب والنكاح إلى الإمساك عن كل ما حرم الله عز وجل، والإفطار على ما أباح وأحل، وهذا يعني التقوى الذي هو غاية الصوم ومنتهاه.

وإذا ما أتينا إلى الإمام القشيري (ت 465 هـ) نجده قد توسع في الاستفادة من الرجوع إلى المدلول اللغوي العام، واجداً فيه الأرض الخصبة والفرصة السانحة للتعبير عن رؤيته لمفهوم

---

[22] انظر: الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج2، ص574، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج14، ص185.

[23] سورة البقرة، آية 182.

الصوم، ويتجلى هذا في تفسيره لقوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون}[24]. حيث قال في ذلك: "الصوم على ضربين: صوم ظاهر وهو الإمساك عن المفطرات مصحوباً بالنية، وصوم باطن وهو صون القلب عن الآفات ثم صون الروح عن المساكنات ثم صون السر عن الملاحظات، ويقال صوم العابدين شرطه، حتى يكمل صون اللسان عن الغيبة، وصون الطرف عن النظر بالريبة كما في الخبر "من صام فليصم سمعه وبصره"[25]، وأما صوم العارفين فهو حفظ السر عن شهود كل غير، وأن من أمسك عن المفطرات فنهاية صومه إذا هجم الليل، ومن أمسك عن الأغيار فنهاية صومه أن يشهد الحق. قال صلى الله عليه وسلم: ((صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته)): الهاء في قوله عليه السلام: لرؤيته عائدة عند أهل التحقيق إلى الحق سبحانه، فالعلماء يقولون معناه عندهم صوموا إذا رأيتم هلال رمضان وأفطروا لرؤية هلال شوال...[26].

القشيري توجه مباشرة في نصه السابق إلى تقسيم الصوم دون الإشارة إلى الأساس الذي يبرر له هذا التقسيم، وكأني به يرى أن القارئ أو السامع له قد استبان له علة هذا، لأنه خطاب خاص لأناس خاصين، فلا حاجة من ثم إلى ذكر ذلك. والحقيقة أنه من دقق النظر في نصه، يدرك أن القشيري قد رجع في تفسيره هذا إلى المدلول اللغوي الذي كما أشرنا يفيد الإمساك عن أي شيء. وإذا كانت الشريعة قد ضيقت هذا المعنى فأصبح مقصوراً على الإمساك عن المفطرات من طلوع الفجر الصادق إلى غروب الشمس، فإن الصوفية الذين يتحدث القشيري بلسانهم قد رجعوا إلى المعنى اللغوي العام، لكي يستوعب رؤيتهم للصوم لما في ذلك من سعة الدلالة وإمكانية احتضان المفاهيم المختلفة التي تدور في فلكه. ولكن لا يعني هذا أنهم قد أخذوا بكامل سعة المدلول اللغوي لكلمة الصوم، وإنما عبروا عن مفهومهم له داخل حدود ذلك المدلول دون أن يستوعبوه بصورة تامة، لأنهم لو أخذوا بكل المعنى اللغوي العام لكلمة الصوم لتطلب ذلك منهم أن يمسكوا عن كل شيء في هذه الحياة، وهذا بطبيعة الحال ما لا يمكن تحقيقه، لأن الإنسان ما دام يحي في هذه الدنيا لا بد أن يتعامل معها بطريقة أو بأخرى. وهذا يشير إلى أن الصوفية إذا نظرنا إلى فهمهم للصوم موازنة بالمعنى

[24] سورة البقرة ، آية 182 .

[25] ورد هذا الحديث في البخاري ونصه : " إذا صمت فليصم سمعك وبصرك ولسانك ويدك " صحيح البخاري ، ج1 ، ص85 .

[26] القشيري ، لطائف الإشارات ، ج1 ، ص152- 153 .

اللغوي، فإن فهمهم ذاك يعد تضييقاً للمعنى اللغوي، وفي الوقت عينه يكون توسيعاً لمعنى الصوم إذا ما قيس بتحديد الشريعة.

والقشيري عندما ذكر في نصه السابق الصوم الظاهر قبالة الصوم الباطن، فإن ذلك فيه إشارة إلى أهمية الشريعة وما جاءت به من تعاليم، حيث جعلها هي المعنى الظاهر الذي من خلاله يتم الولوج إلى المعنى الباطن الذي يمثل الفهم الصوفي لمعنى الصوم، وهذا يلفت الانتباه إلى حرص الصوفية والقشيري أحدهم على تلازم الشريعة والحقيقة والظاهر والباطن[27]. وقد نبه القشيري إلى ذلك في كتابه الرسالة بقوله: "فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول. وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير مقبول"[28].

ومما هو حقيق بالذكر أن القشيري قد استفاد أيضاً في توسيعه لمفهوم الصوم من الرجوع إلى الهدف الذي من أجله شرع الصوم ألا وهو التقوى[29]. والتقوى كلمة فظفاظة الدلالة يمكنها أن تستوعب كل ما ذكره القشيري في القسم الثاني من الصوم. وهذا ما حصل عند غيره -كما أشرنا سابقاً-، غير أن استفادة القشيري من الرجوع إلى الطريقين المذكورين مكنه من أن يتوسع في مفهوم الصوم الباطن، بأن جعل لكل من القلب والروح والسر[30] صوماً خاصاً، أضف إلى ذلك تفريقه بين صوم العابدين وصوم العارفين كما بينا.

وهكذا استطاع مفسرو الصوفية أن يعبروا عن رؤيتهم للصوم باتباعهم في ذلك لطريقين قد بيناهما آنفاً، ومن ثم اكتسبت كلمة الصوم مدلولاً أوسع مما حددته الشريعة. غير أن التوسع الذي وقع على كلمة الصوم عند الصوفية لم يخرج عن نطاق المعنى اللغوي العام، وعليه فهو في حقيقة أمره تضييق دلالي، وفي الوقت ذاته يعد توسيعاً لمفهوم الصوم الشرعي. وهذا في الواقع كان محاولة منهم لتحقيق هدف الصوم الذي قررته آية الصوم وهو التقوى الذي يتطلب من المسلم أن يطيع الله فلا يعصيه وأن يذكره ولا ينساه وأن يشكره ولا يكفره.

ولمزيد من التوضيح لما ذكرنا آنفاً نقدم هذا التصوير الذي يبين ما أحدثه الصوفية لمفهوم الصوم والطريق الذي اتبعوه في ذلك.

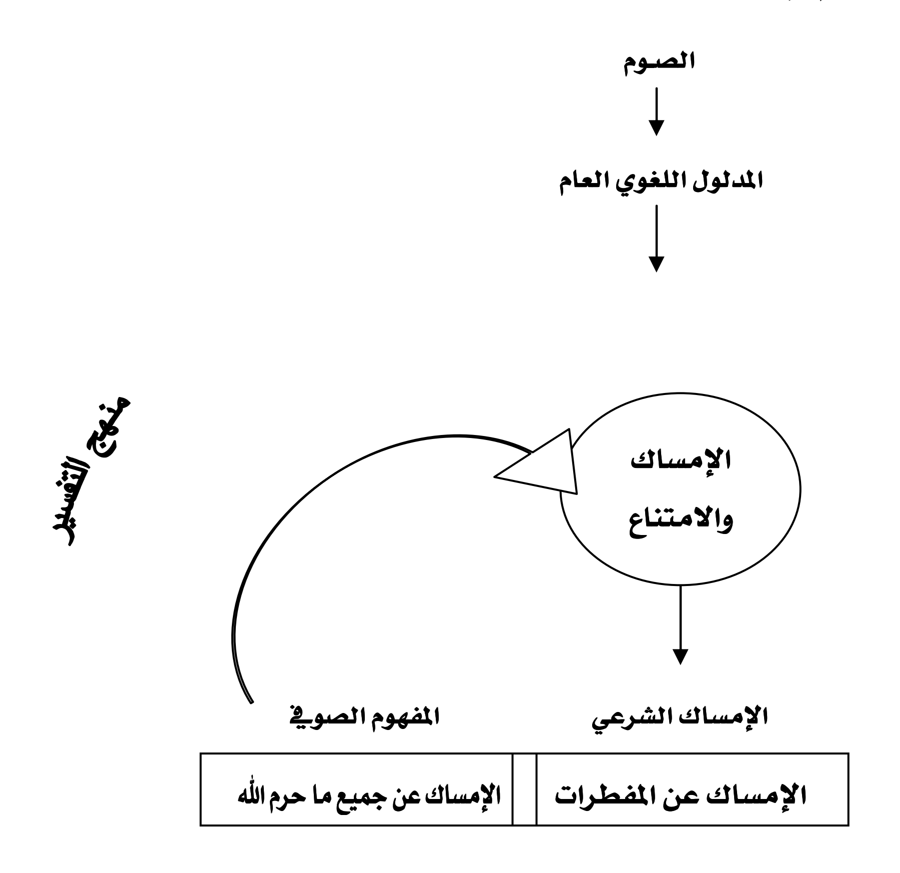
---

(27) الظاهر : يتمثل في أعمال الجوارح الظاهرة وهي العبادات والأحكام مثل الطهارة والصلاة والزكاة والصوم ... الخ والباطن يتجسد في : أعمال القلوب وهي المقامات والأحوال مثل : التصديق والإيمان والصدق والإخلاص ... الخ . انظر : الطوسي ، اللمع ، ص43- 44 .

(28) القشيري ، الرسالة ، ص148 .

(29) انظر : معاني التقوى في رسالة القشيري ، ص172 وما بعدها .

(30) انظر معاني هذه المصطلحات في كتابنا : Die Sufische Koranauslegung ، ص204 وما بعدها .



- التوبــة:

أ- المعنى اللغوي:

تدل كلمة (التوبة) في معناها العام الذي تنص عليه المعاجم على الرجوع. يقال: تاب من ذنبه أي رجع عنه، وتاب إلى الله عاد إليه ورجع وأناب، وتاب الله عليه أي عاد عليه بالمغفرة، واستتبت فلاناً: عرضت عليه التوبة مما اقترف أي الرجوع والندم على ما فرط[31].

ب- التفسير الصوفي:

لما كانت التوبة أول مقامات الطريق الصوفي، وبها يبدأ السالك حياة جديدة "والأصل والأساس الذي عليه تنبني المقامات، فلا يصح مقام إلا بها"[32]، وقف مفسرو الصوفية عند

[31] انظر : ابن فارس ، المقاييس ، ابن منظور ، لسان العرب ، الجوهري ، الصحاح .

[32] أبو محمد اليافعي ، نشر المحاسن الغالية ، ص12 .

معظم الآيات القرآنية التي احتوت كلمة (التوبة) ومشتقاتها شارحين معناها ومفهومها طبقاً لرؤية كل واحد منهم وحاله الذي هو عليه، بمعنى أن هذه الكلمة أو بالأحرى هذا المصطلح أظهر تفاوتاً بين مفسري الصوفية والصوفية بعامة في فهمها وشرح معناها، ومن يطالع ما أورده القشيري في رسالته وغيره ممن اهتم بهذا الشأن يجد ذلك جلياً وواضحاً.

والواقع أن هذا التفاوت أو الاختلاف في تعريفات الصوفية لمصطلح التوبة لا يقتصر على هذا المصطلح بل نجد ذلك أيضاً في مصطلحاتهم الأخرى نحو الزهد، والتوكل، والصبر، والفقر.. الخ.

ولعل سبب هذا الاختلاف في تحديد مفاهيم مصطلحاتهم يرجع إلى تفاوت درجاتهم أو يكون مراعاة لحال السائل الذي يستفهم عن هذا المصطلح أو ذاك، فتأتي الإجابة آخذة في الاعتبار حال السائل في المقام الذي يسأل عنه من حيث القوة والضعف أو غير ذلك.

والذي يبدو لنا أن الأمر الذي منح لهم فرصة التعبير عن رؤاهم الواسعة حول مفهوم (التوبة) هو الرجوع إلى المدلول اللغوي لكلمة التوبة الذي يفيد الرجوع والعودة المطلقة، إذ لولا المساحة الواسعة التي وفرها ذلك المدلول، لما استطاع أن يعبر مفسرو الصوفية عن رؤيتهم لمفهوم التوبة ولظلت خواطرهم التي هي نتاج تجربتهم في هذا المقام وثمرته حبيسة صدورهم.

وحتى يتبين الأمر بصورة جلية، نقف عند بعض تفسيراتهم لمعنى التوبة الواردة في بعض آيات القرآن. من ذلك تفسير جعفر الصادق (ت 148 هـ) لقوله تعالى: {ومن تاب وعمل صالحاً فإنه يتوب إلى الله متاباً}[33]، حيث يقول في ذلك: "لم يرجع إلى الحق من له مرجع سواه حتى يكون رجوعه ظاهراً وباطناً إليه دون غيره، حينئذ يكون تائباً إليه"[34]. في هذا النص يشرح الصادق مفهوم التوبة عنده، حيث بين أن العبد لا يكون عنده في عداد التائبين إلا إذا رجع عن كل ما سوى الله إلى الله. وهذا الرجوع لا يقتصر على الظاهر بامتثال أوامره الظاهرة من صلاة وصيام وزكاة، والانتهاء عما نهى الله عنه من معاصٍ، بل هناك رجوع باطني أيضاً، ويكون بتخلية القلب من كل شيء يشغل المرء عن ربه من علائق، ومن ثم لا يكون في قلبه إلا المحبوب وهو الله، أي بمعنى أن يكون مع الله قلباً وقالباً، ظاهراً وباطناً، جسداً وروحاً. وهذا المدلول للتوبة يجسد في الحقيقة مفهوم أعلى طبقات الصوفية وهي طبقة

(33) سورة الفرقان، آية 71 .

(34) السلمي، حقائق التفسير، ص36 .

العارفين أو خواص الخواص أو المنتهى[35]، ولا يمثل هذا المفهوم للتوبة درجة دون تلك الدرجة، وهذا ما نوه إليه العز بن عبد السلام بقوله: "اعلم أن توبة العوام من الذنوب وتوبة الخواص من غفلة القلوب وتوبة خواص الخواص من كل شيء سوى المحبوب"[36]. وبذلك يتضح معنى قولهم: "حسنات الأبرار سيئات المقربين"[37]. أو قولهم: "ذنوب المقربين حسنات الأبرار "[38]. والمقصود من ذلك يوضحه قولهم: "رياء العارفين إخلاص المريدين"[39] بمعنى أن العارف متى ما لاحظ في إخلاصه أنه إخلاص عد ذلك في حقه منقصة، من ثم فهو مطالب بمقتضى المكانة التي بلغها بأن يخلص في إخلاصه بإسقاط النظر إليه ورؤيته إياه، وهذا ما عناه أبو يعقوب السوسي (ت في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري) بقوله: "متى شهدوا في إخلاصهم الخلاص احتاج إخلاصهم إلى إخلاص "[40]، في حين يكون إخلاص من دونه "تصفية الفعل من ملاحظة المخلوقين "[41]. بهذا إذا لاحظ العارف إخلاصه يعد رياء، في الوقت الذي يكون هذا إخلاصاً في حق المريدين.

ومما يجدر التنبيه إليه أن تعريفات التوبة التي جرت على ألسنة الصوفية مع اختلاف درجاتهم وتعدد طبقاتهم تكون من جملة التوبة لا من شروط صحتها التي تتحد في "الندم على ما تقدم من الذنوب ، وترك الذنب في الحال تعظيماً لله تعالى وحذراً من سخطه، والعزم على أن لا يعود إلى مثل ما عمل من المعاصي البتة "[42]، وقد أشار إلى ذلك القشيري بقوله: "وللتائبين صفات وأحوال هي من خصالهم، يعد ذلك من جهة التوبة، لكونها من صفاتهم، لا لأنها من شرط صحتها، وإلى ذلك تشير أقاويل الشيوخ في معنى التوبة "[43]. ونعود إلى نص الصادق فنقول إن الذي مكن الصادق من أن يعبر عن رؤيته في مفهوم التوبة هو رجوعه إلى المدلول اللغوي لكلمة التوبة الذي يفيد -كما أشرنا سابقاً- الرجوع العام، وهذا ما يؤكده قوله: "لم يرجع إلى الحق من له مرجع سواه"، حيث نلاحظ أن الصادق قد استعمل الفعل

[35] انظر : ابن خلدون ، شفاء السائل لتهذيب المسائل ، ص203 .

[36] العز بن عبد السلام ، زبدة خلاصة التصوف ، ص15 .

[37] العز بن عبد السلام ، زبدة خلاصة التصوف ، ص15 .

[38] الطوسي ، اللمع ، ص68 .

[39] الطوسي ، اللمع ، ص69 .

[40] القشيري ، الرسالة ، ص283 .

[41] القشيري ، الرسالة ، ص282 .

[42] اليافعي ، نشر المحاسن الغالية ، ص129 ، وانظر : الهجويري ، كشف المحجوب ، ص351 .

[43] القشيري ، الرسالة ، ص160 .

رجع الذي يشير إلى المعنى اللغوي للفعل تاب، وهذا يعزز قولنا بأن الصادق قد أخذ المعنى اللغوي في الاعتبار، وهو الذي فتح الطريق أمام أفكاره لتتحول إلى ألفاظ مقروءة.

إن مفهوم الصادق لكلمة التوبة قد أضفى سعة دلالية على هذه الكلمة لم يعرفها المفسرون في المدارس الأخرى، بيد أن هذا الاتساع في المدلول الذي أحدثه الصادق كان في إطار الشيء الذي تم الرجوع عنه لا في إطار الشيء الذي تم الرجوع إليه، بمعنى أنه وسع في دائرة الأشياء التي ينبغي الرجوع عنها، في حين كان متفقاً مع غيره في أن الله وحده هو الذي ينبغي أن يكون المرجع إليه لا غيره.

ومن مفسري الصوفية الذين انتهجوا هذا النهج في تفسيرهم لمفهوم التوبة، الإمام القشيري الذي كان له وقفات عديدة عند كلمة التوبة ومشتقاتها الواردة خلال سياقات آيات القرآن، فمن ذلك تفسيره لكلمة (التائبون) في قوله تعالى: {التائبون العابدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين}[44]، حيث قال في ذلك: "أي الراجعون إلى الله ، فمن راجع يرجع عن زلته إلى طاعته، ومن راجع يرجع عن متابعة هواه إلى موافقة رضاه، ومن راجع يرجع عن شهود نفسه إلى شهود لطفه، ومن راجع يرجع عن متابعة هواه إلى موافقة رضاه، ومن راجع يرجع عن شهود نفسه إلى شهود لطفه، ومن راجع يرجع عن الإحساس بنفسه وأبناء جنسه إلى الاستغراق في حقائق حقه... "[45]. فالقشيري في هذا النص أخذ بالمدلول اللغوي الذي به استطاع أن يجمع صفات التائبين وأحوالهم التي تعد من جملة التوبة لا من شروطها كما أشرنا آنفاً، وهي تمثل في الوقت ذاته درجات التائبين، إذ كل تائب له توبته التي تليق بمقامه وتتفق مع درجته، فالتوبة من الزلة تكون بالرجوع إلى الطاعة من المعصية وهي توبة العوام. وأما التوبة الثانية -كما يبدو- فهي توبة المؤمنين المطيعين عن الصغائر التي صدرت بسهو أو غفلة وجهل ونسيان[46]. ثم تأتي توبة الخواص من رؤية الطاعة إلى رؤية التوفيق الإلهي الذي به تمت طاعتهم. ويختم القشيري درجات التائبين بتوبة خواص الخواص من كل شيء سوى الله، وهي التوبة التي أراد الصادق بيانها في نصه السابق.

---

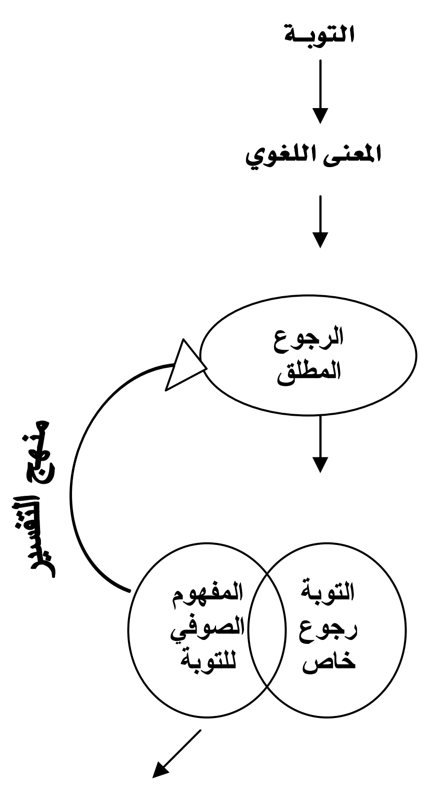
(44) سورة التوبة ، آية 112 .

(45) القشيري ، لطائف الإشارات ، ج2 ، ص66 .

(46) انظر : أحمد النقشبندي الخالدي ، جامع الأصول في الأولياء وأوصافهم ، ص70 .

وهكذا تسنى للصادق والقشيري أن يستفيدا من المدلول اللغوي في التعبير عن رؤيتهما للتوبة، وبرجوعهما إلى هذا المدلول أحدثا توسعاً دلالياً لمفهوم التوبة، بحيث أصبحت التوبة في أعلى درجاتها رجوعاً تاماً عن كل ما سوى الله إلى الله.

ولمزيد من التوضيح لما أحدثه مفسرو الصوفية لمفهوم التوبة والمنهج الذي اتبعوه في ذلك يكون التصوير التالي:



= الرجوع عن كل شيء سوى الله

وبعد فقد اتخذ مفسرو الصوفية من الرجوع إلى المدلول اللغوي للكلمات القرآنية المراد تفسيرها طريقاً ومنهجاً لشرحها وتفسيرها حسب رؤيتهم، وذلك لما في المعنى اللغوي من عمومية وفسحة وسعة دلالية يمكن للمفسر الصوفي من خلالها أن يعبر بنوع من الحرية عن خواطره وأفكاره، إذ وجد المفسر الصوفي في هذا الطريق وغيرها من الطرق[47] متنفساً

[47] انظر: كاتب هذا البحث، Die Sufische Koranauslegung، ص73 وما بعدها.

للتخلص من اللغة العادية التي كثيراً ما عانى منها الصوفية باعتبارها حاجزاً مانعاً من التعبير عن أحوالهم ومواجيدهم، وذلك على حد تعبير أحدهم " كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"[48]. في الوقت ذاته وجدوا في هذا النهج المبرر المنطقي لفهمهم ورؤيتهم للمعاني التي هي نتاج تجاربهم في مقاماتهم وأحوالهم.

ملخص البحث

لقد حمل التفسير الصوفي الإشاري للقرآن الكريم عند العلماء قديماً وحديثاً على الذوق غير أننا بالتأمل والتفحص لهذا التفسير تبين لنا أن هذا الذوق يقوم على آلية تعني في حقيقة أمرها الطرق والمناهج التي اتبعها الصوفية في استنباط المعاني التي لم نألفها، لأن لغة القرآن عندهم لا تدل على الشيء ذاته فقط بل تشير أيضاً إلى شيء غير ظاهر لذي نظرة سطحية ظاهرية، يدركه أرباب السلوك بطريق الإشارة. ويعالج هذا البحث منهجاً من تلك المناهج التي سلكها مفسرو الصوفية في تفسيرهم للقرآن، ويتمثل هذا المنهج في الرجوع إلى المدلول اللغوي للكلمات القرآنية المراد تفسيرها وشرحها. من هنا جاء هذا البحث حاملاً العنوان التالي:

المدلول اللغوي منهجاً في التفسير الصوفي الإشاري

[48] النفري، المواقفات والمخاطبات، ص51 .

المصادر والمراجع

1- إبراهيم ، مجدي ، التصوف السني : الحال الفناء بين الجنيد والغزالي ، ط1 ، القاهرة، 2002 م .

2- أبو طالب المكي، محمد بن علي : قوت القلوب في معاملة المحبوب، دار الفكر، د.م.

3- الأزهري ، أبو منصور : تهذيب اللغة ، تح عبد السلام هارون ، القاهرة ، د. ت .

4- أولمان ، ستيفان : دور الكلمة في اللغة ، ت د. كمال بشر ، القاهرة ، 1988 .

5- البخاري ، أبو عبد الله محمد : الجامع الصحيح ، تح محب الدين الخطيب ومحمد فؤاد عبد الباقي ، القاهرة ، 1400 هـ .

6- الثعالبي ، أبو زيد بن محمد : الجواهر الحسان في تفسير القرآن ، تح أبو محمد الغماري، ط ، بيروت ، 1996 م .

7- الجرجاني ، السيد الشريف علي بن محمد : التعريفات ، القاهرة ، 1938 .

8- الجوهري ، أبو نصر إسماعيل : الصحاح (تاج اللغة العربية وصحاح العربية) ، تح إميل يعقوب ، بيروت ، 1999 م .

9- الحاجي خليفة ، مصطفى بن عبد الله : كشف الظنون عن أسماء الكتب والعلوم ، ط4، بيروت ، 1994 م .

10- ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد : مقدمة ابن خلدون ، بيروت ، د. ت .

11- الخالدي ، أحمد النقشبندي : جامع الأصول في الأولياء ، تح أديب ناصر الدين ، ط1، بيروت ، 1997 م .

12- الذهبي ، محمد الحسين : التفسير والمفسرون، القاهرة، 1961 م .

13- رضا ، محمد رشيد : تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) ، بيروت ، 1993 م .

14- الزبيدي ، محب الدين أبو الغيض محمد مرتضى : تاج العروس من جواهر القاموس، ط1 ، القاهرة ، 1306 هـ .

15- زيدان ، يوسف محمد طه : الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر ، ط1 ، بيروت، 1991 .

16- السلمي ، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين : حقائق التفسير ، تح نصر الله جوادي ، طهران ، د. ت .

17- زيادات حقائق التفسير ، تح ڤيرهارد بوڤيرنق ، بيروت، 1995 م .

18- الطوسي ، أبو نصر السراج : اللمع ، تح عبد الحليم محمود وآخرين ، القاهرة ، د.ت.

19- العز بن عبد السلام ؛ عبد العزيز بن عبد السلام السلمي : زبدة خلاصة التصوف، تح طه عبد الرؤوف سعد ، القاهرة، 1995 م .

20- عكاش ، حسين علي : حول مفهوم مصطلح الإشارة ودلالته عند الصوفية ، مجلة الساتل .

21- الغزالي ، أبو حامد محمد : إحياء علوم الدين ، بيروت ، د. ت .

22- ابن فارس ، أبو الحسين أحمد : معجم مقاييس اللغة ، ط1 ، بيروت ، 1991 م .

23- القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد : الجامع لأحكام القرآن ، تح أحمد عبد العليم البردوني ، بيروت ، 1985 م .

24- القاشاني، عبد الرزاق : تفسير القرآن الكريم، تح مصطفى غالب ، بيروت ، د. ت.

25- القشيري ، أبو القاسم عبد الكريم : الرسالة القشيرية في علم التصوف ، دار إحياء التراث العربي ، ط1 ، بيروت ، 1998 م .

26- ابن منظور ، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم : لسان العرب ، ط3 ، بيروت ، 1994 م .

27- النفري ، محمد بن عبد الجبار : المواقفات والمخاطبات ، تح أرتر أربري ، القاهرة ، د. ت .

28- النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد : تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تح زكرياء عميرات، ط1 ، بيروت، 1996 م .

29- الهجويري، أبو الحسن علي بن عثمان : كشف المحجوب ، ت محمود أحمد أبو العزائم، القاهرة ، د.ت .

30- اليافعي : أبو محمد عبد الله بن سعد : نشر المحاسن الغالية ، القاهرة ، 1961 م .

31- Akash , Hussein Ali : Die Sufische Koranauslegung : Semantik und Deutungsmechanismen der išāri – Exegese , 1 Aufl . Berlin 2006 .

32- Bondzio , Wilhelm (u.a) : Einführung in die Grundfrage der Sprachwissenschaft . Leipzig 1984 .